

«Dios ha muerto» y «¿Dioniso contra el crucificado?»
Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo

ANDREAS URS SOMMER
Universidad de Greifswald

Las dos citas del título de este trabajo se han considerado como eslóganes en la jerga del ateísmo popular. Incluyo aquellos que no pueden estar conformes con tal ateísmo popular y toman partido por el crucificado contra Dioniso tienen que polemizar con la hipótesis de la muerte de Dios articulada en la primera cita, con la ayuda de una réplica placativa como se encuentra en los tablones de anuncios de muchos seminarios de teología: «¡Dios ha muerto!» / Nietzsche / «¡Nietzsche ha muerto!» / Dios»¹

Quien no está informado sobre la respuesta de Dios a Nietzsche y tampoco dispone de la palabra de Dios, hace bien en no contentarse con una réplica placativa, sino que se ha de preguntar con más precisión sobre el contenido de la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo. Eso es lo que quiero hacer a continuación, ocupándome de las dos citas en su contexto. La primera –«Dios ha muerto»– es la condensación de la crítica fundamental de Nietzsche a la religión tanto racional como revelada. Pone a disposición a la religión en sí. La segunda –«Dioniso contra el crucificado»– marca, por el contrario, la posición frontal específica frente al cristianismo y parece indicar, en opinión de algunos intérpretes, algo así como algunas alternativas religiosas de Nietzsche al cristianismo.

Los argumentos de este trabajo se dividen en cuatro secciones. La primera sección analiza la primera cita del título en su contexto, la segunda trata de la segunda cita. La tercera, una sección mucho más breve, plantea las dos puntas de lanza de la crítica de Nietzsche –la crítica a la religión en general y la crítica al cristianismo – relacionadas una con otra, y se pregunta por su contexto. La cuarta sección, también breve, examina finalmente las dos

¹ Cf. sobre esto Shappiro, Gary, *The Writing on the Wall: The Antichrist and the Semiotics of History*, en Solomon, Robert C. – Higgins, Kathleen M. (eds.), *Reading Nietzsche*, New York / Oxford, 1988, p. 192-217.

citas del principio planteando la cuestión de en qué medida la filosofía de Nietzsche es ateísta y qué papel juega la tendencia ateísta determinante en aquello que yo llamaré el escepticismo experimental de Nietzsche. Anticipo que aquí nos ocuparemos exclusivamente de las obras y de los póstumos de Nietzsche de 1881 a 1888, así como, ocasionalmente, de las cartas que escribió a principios de 1889, aunque también son numerosas las reflexiones anteriores de Nietzsche sobre la crítica a la religión y al cristianismo².

I. «DIOS HA MUERTO»

Ningún otro texto de Nietzsche ha sido tan controvertido y tan discutido como el párrafo 125 de la *La gaya ciencia*, la narración del «hombre loco», que igual que Diógenes de Sínope, según el relato de Diógenes Laercio³, «encendió un candil en una luminosa mañana, se fue al mercado y gritó incesantemente: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”»⁴. Diógenes de Sínope buscaba con el candil a un hombre. El hombre loco de Nietzsche es en primer lugar una ocasión para que se ría a carcajadas la gente del mercado; ellos le increpan porque su Dios se le ha extraviado o le preguntan qué ha pasado con él. Su respuesta patética es que nosotros le habríamos matado y seríamos sus asesinos, y su pregunta es cómo podríamos haber realizado ese acto monstruoso mediante el cual «desencadenaríamos a esta tierra de su sol»⁵. Sólo consigue un silencio confuso, y arrojando con violencia su candil al suelo, se dice a sí mismo que ha llegado demasiado pronto, y que los hombres todavía no se han enterado de que Dios ha muerto. ¿Por qué,

² Sobre su obra juvenil ver Figl, Johann, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Düsseldorf, 1984; O’Flaherty, James C. - Sellner, Timothy F. - Helm, Robert M. (eds.), *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill (NC) / London, 1985; Sommer, Andreas Urs, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks «Kirchenlexicon»*, Berlin, 1997 y, del mismo, «On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins», en Gildenhard, Ingo – Ruehl, Martin (eds.), *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz. Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 79, 2003, 87-103. Sigue siendo todavía interesante leer Benz, Ernst, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden, 1956.

³ Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Buch I-X, aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt, neu hrsg. von Klaus Reich, 2 Bde., Hamburg ²1967, VI 41, Bd. I, p. 315.

⁴ FW §125, KSA III 480.

⁵ FW §125, KSA III 481.

replica el lector atento, tendría que haber llegado la noticia a los hombres, cuando el hombre loco es su primer anunciador? «Esta acción es para ellos todavía siempre más lejana, como los astros más lejanos – y ¡claro que ellos mismos lo han hecho!»⁶. Pero los hombres, a los que el hombre loco encuentra en el mercado, no son creyentes; por primera vez oyen que Dios ha muerto, son expresamente aquellos «que no creían en Dios»⁷. Lo que les falta es la conciencia del alcance de ese hecho, aparentemente tan simple, de que «¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!»⁸. La realidad es que han perdido toda orientación externa para desarrollar su vida y su mundo. Su vida y su mundo ya no tienen un centro, que fuese dado espontáneamente. Los cómodos incrédulos que retozan en el mercado, no tienen conciencia de que los hombres llevan sobre sus hombros una carga completamente nueva, al tener que soportar sobre sí todo lo que Dios les quitó hasta ahora. El Dios del que se habla aquí es asimismo la suprema instancia de la religión revelada judeo-cristiana, la idea suprema sobre la que había girado la metafísica racional de occidente. Cuando los hombres se deshacen de ambos dioses, entonces el ateísmo –la despedida de Dios a causa de su manifiesta no existencia o el manifiesto asesinato por la espada de la probidad metafísica– es el comienzo de una forma completamente nueva del ser humano. De un ser humano que ya no encuentra nada como seguro, que ya no tiene valores fijos, sino que acepta esta existencia como experimento con un resultado muy inseguro: la falta de fundamento de la existencia.

Pues bien, uno puede sentirse tentado a identificar a Nietzsche con ese hombre loco que lleva al mercado la noticia del asesinato de Dios. Pero eso sería lo mismo que tratar de comparar precipitadamente la figura de Zarathustra con el autor de *Así habló Zarathustra*. Las dos figuras son artificios literarios, que son utilizados no tanto para el *comunicado oficial* de verdades o doctrinas filosóficas, sino para su *ilustración y prueba*. La creación de tales artificios literarios es un componente integral de la filosofía experimental de Nietzsche. Estas figuras artificiales, tal y como Nietzsche las utiliza, son comodines ideales de la filosofía experimental *in praxi*: su actuar y su hablar eximen al filósofo experimental de tener que hacer referencia a una misma posición o a comprometerse con una doctrina u opinión cualquiera ¿En dónde dice Nietzsche que él sea Zarathustra y no el enano en el portón?⁹

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ ZA III «De la visión y el enigma» §2, KSA IV 199.

Las figuras artificiales crean una distancia y dejan un margen de juego a su inventor, que como filósofo aprovecha valientemente. Con la invención de artificios literarios, que actúan como agentes de todas las opiniones posibles y delegan la decisión de considerar lo que es verdadero e importante al lector, ha desarrollado una forma de escribir escéptica, que le dispensa a él como autor de la toma de posiciones últimas – en FW §125 le exime también de la toma de posición sobre si hay un Dios o qué consecuencias tendría su muerte.

Aquel que pregona a todo el mundo estas consecuencias no sólo está distanciado del autor de la *La gaya ciencia* por el atributo de la locura –que por lo demás recuerda a la idiotez del tipo de salvador, Jesús, en *El anticristo*¹⁰. En el párrafo 125 de este libro (no es un aforismo en el sentido de la ciencia literaria) se cuenta de tal manera la historia del hombre loco y de su anuncio de la muerte de Dios y del asesinato de Dios, como si se tratase de un episodio que ocurrió hace sólo unos días, que uno quizás pudo ya leer en Diógenes Laercio. El tiempo del relato que indica esta historicidad es el imperfecto – mientras que en el párrafo precedente, el 124, en donde frecuentemente pronuncian la palabra “nosotros” habla de los que habrían abandonado tierra firme y tomado el barco, el perfecto no evoca la mirada lectora que historiza. Otro nuevo distanciamiento histórico tiene lugar al contar la historia no de una manera simple, sino que la palabra se dirige en primer lugar a los lectores: «No habéis oído hablar de ese hombre loco, que encendió un candil en una mañana luminosa [...]»¹¹ Todo esto no disminuye la fuerza de las interpelaciones, con las que el hombre loco confronta a sus oyentes y Nietzsche a sus lectores. Mientras que estas preguntas –«Pero ¿cómo hemos hecho esto? [O sea, matar a Dios] ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja para borrar todo el horizonte? [...] ¿No caminamos errantes a través de una nada infinita?», etc.¹²– para los oyentes del hombre loco en el mercado, que masivamente ya no creían en Dios, éstas no eran verdaderas preguntas a las que hubiesen podido dar una respuesta –callan consecuentemente–, éstas pueden ser muy bien preguntas para los lectores de la obra de Nietzsche. A él se dirigen las preguntas, pues para él quizás no llegan demasiado pronto. ¿De lo contrario leerían a Nietzsche?

La frase «Dios ha muerto» no surge por primera vez en el párrafo 125. En el 108 de la *La gaya ciencia*, que introduce el libro tercero, en cuya parte

¹⁰ AC §29, KSA VI 200.

¹¹ KSA III 480.

¹² Ibid.

central está el párrafo 125, dice: «*Nuevas luchas*. – Después de que Buda había muerto, todavía se mostró su sombra durante siglos en una cueva, – una enorme y horrible sombra. Dios ha muerto: pero mientras exista la especie humana, habrá quizá todavía durante siglos cuevas en las que se muestre su sombra, – Y nosotros – nosotros todavía tenemos que vencer su sombra»¹³.

Aquí ninguna figura literaria o histórica exime al filósofo de que exprese él mismo una opinión. Ciertamente, el diagnóstico de la muerte de Dios se incluye una vez más en un contexto histórico, o sea, como analogía de una narración sobre Buda. El diagnóstico mismo no es un componente de esta narración. Formula más bien un programa y precisamente el programa de destruir su sombra después de haber aniquilado a Dios. Esto es dado al 'nosotros', que parece comprender tanto al autor como a los lectores, al menos los pocos lectores elegidos, a los que se les confía la comprensión. Con este 'nosotros' el filósofo experimental vuelve a sacudirse un poco a hurtadillas la responsabilidad de su escrito: se puede decir, que él es como un 'yo' (eso no ocurre aquí) que acompaña, cuando el 'nosotros' se enfrenta a los grandes hechos. ¿Pero es tan seguro, que el 'yo' del señor Nietzsche indica la dirección hacia donde el 'nosotros' se vuelve? El diagnóstico de la muerte de Dios misma no está asociado a ningún sujeto; nadie se hace responsable de ella. En cada texto normal de prosa filosófica uno creería reconocer en él muy fácilmente la opinión de los autores; en el caso de un escrito de Nietzsche, que aplica virtuosamente todos los artificios para el encubrimiento de las verdaderas opiniones de su autor, se presta más atención. Propongo que se comprenda, por eso, el diagnóstico de la muerte de Dios no como una doctrina dogmática de Nietzsche, sino como una hipótesis filosófica-experimental, de la que –como muestran tanto el párrafo 108 como el 125 de la *La gaya ciencia*– se pueden sacar algunas conclusiones de rico alcance.

La metáfora de la sombra de Dios se puede poner en relación con la enumeración que hace el hombre loco de las consecuencias del asesinato de Dios en forma de preguntas más o menos retóricas y deliberativas. Si eliminamos a Dios, eso significa hacerlo no sólo respecto a las religiones reveladas monoteístas en sentido estricto, sino respecto a la orientación mundano-vital en general, de tal manera que a los hombres se les pone completamente frente a sí mismos. La sombra de Dios, incluso si nosotros ya no creemos en la existencia de Dios como los hombres del mercado, persiste mientras que nosotros nos aferremos a una moral, que al menos indirectamente sigue necesitando todavía de un postulado divino. Con lo

¹³ FW §108, KSA III 467.

cual aquí la moral quiere decir el sistema abarcante de valoraciones y de lo que se tiene por verdadero, al que los hombres como seres socializados están necesariamente vinculados. Este sistema es la sombra de Dios y este sistema es aquello que ciertamente puede hacer durar algún tiempo todavía la fe activa en Dios, «todavía siglos», pero al menos desde la perspectiva del hombre loco debe finalmente desaparecer. Se ha propuesto con razón ver el diagnóstico de la muerte de Dios, y la «necesidad inevitable de la grandeza» que se deduce de eso para los hombres, en conexión con esa «voluntad fuerte», que una nota de los póstumos de principios de 1884 proclama «principio heurístico»; «para ver, *lo lejos* que se llega con ello»¹⁴.

Dos anotaciones del otoño de 1881, que proceden del contexto previo del origen de *La gaya ciencia*¹⁵, muestran perspectivas más positivas de lo que significa la muerte de Dios para el hombre: el apunte 14[26] evoca «un nuevo sentimiento enorme», que se sentiría después del asesinato de Dios¹⁶, y el 12[77] hace reflexionar: «¡Nosotros nos despertamos como asesinos! ¿Cómo se consuela un asesino? ¿Cómo se purifica? ¿*No debe él llegar a ser el poeta omnipotente y más santo?*»¹⁷. El asesino de Dios se convierte en poeta, si es posible en inventor de una nueva moral.

En *Así habló Zaratustra* Nietzsche ha ensayado una poesía parecida. La obra se podría leer como expresión del esfuerzo de donar al hombre después de la muerte de Dios una nueva esperanza, pero sólo una esperanza en el hombre. Pero no hay mucho que hacer con el hombre en su forma dada – él es demasiado miserable y demasiado mezquino, como para poner en sí mismo una esperanza merecida, cultivar más allá de todos los dioses una confianza en sí mismo enfática – ¡enseña Zaratustra – no Nietzsche!– el superhombre como plano de proyección. Sin una esperanza firme, sin «proyecto», no se entiende bien una moral inmoralista después de la muerte de Dios.

¹⁴ KSA XI 89: 25[307]. Cf. Köster, Peter, «Gott», en Ottmann, Henning (ed.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2000, 245-248, p. 247. Me parece que Köster se limita con razón a la interpretación de Eugen Biser (por ejemplo, Biser, Eugen, «*Gott ist tot*». *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München, 1962; Biser, Eugen, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg, 1982). Sobre la crítica a la interpretación de Biser de FW §125, ver también contra ella el análisis del texto de Schellong, Dieter, «Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums», *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), 338-358, especialmente pp. 339-348.

¹⁵ Sobre la preparación de estas secciones ver Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin / New York, 1997, pp. 404ss.

¹⁶ KSA IX 632.

¹⁷ KSA IX 590.

En cualquier caso, en *Así habló Zaratustra* se habla de la muerte de Dios. Zaratustra oye decir allí al diablo en persona que Dios había muerto. Pero el hombre no lo había matado: «Dios ha muerto a causa de su compasión por los hombres»¹⁸. Frente a la mezquindad y a la bajeza del hombre, que se tiene que agarrar a todos los ídolos posibles, porque no confía en sí mismo, no es nada extraño que incluso tenga que perecer un Dios por exceso de compasión, a la que se hacen merecedores los hombres¹⁹. Nietzsche parece haber quedado tan hechizado por la ocurrencia diabólica, que antepuso el pasaje en cuestión como eslogan desde la segunda parte de la obra a la cuarta²⁰.

En un proyecto de obra en los fragmentos póstumos de 1885/86, titulado «el eterno retorno», describe bajo el título del párrafo, «el funeral de Dios» una «ciudad con la peste», en la que Zaratustra –como figura de ficción de Nietzsche– se atreve a entrar, y en donde encuentra «todas las especies de pesimismo». «Se suceden el afán por lo diferente, el afán por el no, finalmente el afán por la nada»²¹. Zaratustra tiene ahora preparada una «*explicación*» para este movimiento tétrico. Esta dice así: «Dios ha muerto, esto es la *causa* del peligro más grande: ¿cómo? ¿Podría también ser la causa de la mayor audacia!»²². Según Zaratustra se pueden sacar por tanto consecuencias muy distintas, incluso contradictorias, de la toma de conciencia de la muerte de Dios: eso puede provocar tanto el pesimismo, que dice no a la vida, como el más grande coraje de decir sí a la vida. El análisis de Nietzsche de la historia y del presente con ayuda del concepto de nihilismo no es otra cosa que un análisis de las reacciones de la historia universal ante la muerte de Dios.²³

Y precisamente aquí está el problema del diagnóstico de la muerte de Dios: éste tiene ante todo –máxime cuando se pronuncia como una ficción literaria– un significado abierto y deja un campo de juego demasiado grande en el caso de que se siga con su intención política. Si se toma en serio la muerte de ese Dios indeterminado, sin artículo, las conclusiones dependen

¹⁸ ZA II «De los compasivos», p. 138 (KSA IV 115).

¹⁹ Nietzsche analiza la sombra que orienta la compasión de los compasivos, en AC §7, KSA VI 173s., cf. Sommer, Andreas Urs, *Friedrich Nietzsche: «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel, 2000, pp. 119-130.

²⁰ KSA IV 294.

²¹ KSA XII 128: 2[129].

²² Ibid.

²³ Cf. por ejemplo Kuhn, Elisabeth, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin / New York 1992; de la misma autora, «Nihilismus», en Ottmann, H. (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, pp. 293-302; Sommer, Andreas Urs, «Nihilism and Skepticism in Nietzsche», en Ansell-Pearson, Keith (ed.), *The Routledge Companion to Nietzsche*, New York, 2005.

inmediatamente de lo que se ha proyectado dentro de «Dios», de lo que eran sus funciones, de lo que ahora ha sido eliminado o debe ser configurado de nuevo. Si se ha visto en Dios la esencia de la vida, la fuente de toda alegría, con su muerte se debilita fácilmente toda alegría y toda esperanza desaparece en la corriente gélida del nihilismo. Por el contrario, si se hace sospechoso a Dios como los déspotas orientales de rango divino superpotenciados en lo cósmico, se experimentará el tiempo después de su muerte como la entrada en un idilio paradisíaco artificial de la autoresponsabilidad. Si Dios ha aparecido como garante y piedra clave del orden moral y físico, se enfrenta después de su muerte con un mundo caótico, mientras que si se hace pasar a Dios como principio contrario a un movimiento que se mueve de una manera mecánica y causal, se debe compensar después del *exitus* divino con el consuelo de este orden puramente casual-mecánico. En cuanto a nosotros, la muerte de Dios, depende, con otras palabras, de qué función ha atenido para nosotros este Dios y de las representaciones de valor que se fundamentan en él. Nietzsche no ha ocultado que estas funciones, incluso dentro del campo de la cultura monoteísta occidental, no han sido siempre las mismas.

El lema de la muerte de Dios no permite, por tanto, ninguna conclusión explícita sobre cómo serán las reacciones de esos hombres que tienen experiencia de eso. Esto muestra ya el éxito escaso del anuncio de la muerte de Dios a través del hombre loco en FW §125. Retrospectivamente, con la muerte de Dios se pueden explicar, por el contrario, todos los acontecimientos históricos posibles y fenómenos de mentalidad –como hace precisamente Nietzsche con el pesimismo y nihilismo. Pero con ello no se puede poner en tela de juicio ninguna «gran política», que Nietzsche ha erigido en programa en la obra tardía –al menos con muchos de los papeles en los él se introduce²⁴.

2. «DIONISO CONTRA EL CRUCIFICADO»

Quien quiere llevar a cabo una «gran política» y quien aspira a una positiva «transvaloración de todos los valores», debe dejar tras de sí lugares comunes de diagnosis filosóficas y culturales, desde los cuales se pueden detraer todas las consecuencias junto con sus opuestos correspondientes. El hombre loco había tenido que reconocer en el mercado que los hombres no podían comprender lo que quería decir, aunque habían ya perdido su fe en Dios. Este fracaso del

²⁴ Sobre todo Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, segunda edición ampliada y corregida, Berlin / New York, 1999, pp. 239-292.

hombre loco de transmitir el mensaje de la falta de inseguridad fundamental en el hombre, no podría finalmente relacionarse con el grado demasiado alto de generalidad y además con la ausencia de compromiso de la afirmación misma. Cuando dice a los hombres, que se han quedado sin nada –Dios sin artículo–, no lo creen, porque ellos no son capaces de comprobar en sí mismos una tal pérdida. Si se les dice, por el contrario, que han perdido esto y lo otro, y que se puede reemplazar por aquello, se alcanza su capacidad de representación mucho antes. En la fórmula «Dioniso contra el crucificado» de la obra tardía de Nietzsche, con el nombre propio de un Dios y de una persona hombre-dios, indicada con el artículo determinado, se aclara de una manera esencial y concreta lo que hay que ganar y lo que hay que perder. Este antagonismo se comprende también, en la medida de lo posible, por esos que no son capaces de seguir las profecías universales del hombre loco.

Pero la comprensión también es aquí cuestionable. En las obras de Nietzsche publicadas aparece sólo una vez la fórmula «Dioniso contra el crucificado», es decir, como conclusión enfática de su última obra, *Ecce homo*: « ¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*»²⁵. La cita forma parte de la última sección de una auto-apoteosis imaginaria del 'yo' que habla como el destino del mundo. Este 'yo' quiere decir, que uno se acordará de él en su día como el causante de una «crisis como jamás la ha habido en la tierra», la «más profunda colisión de conciencia», «de una decisión [...] *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado»²⁶. La frase significa «transvaloración de todos los valores»: una completa inversión de aquello que se ha considerado hasta ahora como justo, verdadero y «moral». El 'yo', aunque «prefiere ser antes un bufón» que un «santo», se presenta como un «alegre mensajero»: «Sólo a parir de mí existe en la tierra la *gran política*»²⁷. Como «inmoralista»²⁸ entra en escena el 'yo' como sigue: «la autosuperación de la moral por la veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis – en *mí* –»²⁹ y aquí entra en juego de nuevo la figura literaria más prominente de Nietzsche: «es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra».

La cascada de inmoralismo, que es una única liquidación de la hasta ahora «moral de la *décadence*»³⁰ del cristianismo y de su acoso nihilista, enemiga

²⁵ EH p. 132 (KSA VI 374).

²⁶ EH p. 123 (KSA VI 365).

²⁷ EH p. 124 (KSA VI 366).

²⁸ EH p. 125 (KSA VI 366).

²⁹ Ibid.

³⁰ EH p. 126 (KSA VI 367).

de la vida que invierte los valores naturales³¹, termina en el antagonismo de Dioniso como símbolo de la afirmación de la vida también y precisamente en el sufrimiento, y el crucificado como desvalorización e infravaloración de la vida. Dioniso aparece «como una autointerpretación ejemplar de la vida vivida»³². La sección octava desemboca en la sentencia de Voltaire, «*Ecrasez l'infâme!*» (¡Aplastad al infame!)³³, la cual disipa toda duda de que el 'yo' se declara a favor de Dioniso hasta ahora no mencionado expresamente en «Por qué soy un destino», el cual en la siguiente sección nueve marca la otra parte de la contraposición histórica universal. Ya en el prólogo a *Ecce homo* se encuentra la confesión: «Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso» – con el significativo consecuente –: «preferiría ser un sátiro antes que un santo»³⁴. En su mirada retrospectiva de *Así habló Zaratustra* da el 'yo' en *Ecce homo* con citas de *Zaratustra* un «concepto de Dioniso»: «“el inmenso e ilimitado decir sí y amén” [...] “A todos los abismos llevo yo entonces como una bendición, mi decir sí”»³⁵. Pero eso muestra solamente un lado: «Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas»³⁶. Dionisiacamente es también «el placer mismo de aniquilar», «que todos los creadores son duros, es el auténtico inicio de una naturaleza dionisiaca»³⁷.

El crucificado, por el contrario, representa la fuerza débil y, al mismo tiempo, niega la vida del cristianismo y de la moral que genera; se diviniza el sufrimiento, por mor del sufrimiento. Es decisivo señalar que este crucificado *no* es idéntico al «tipo psicológico del redentor»³⁸, que en *El anticristo* se trata con franco interés, incluso con simpatía, como un caso de decadencia fisiológica especialmente notable, pero completamente digno de atención.³⁹

³¹ «*Definition der Moral: Moral – die Idiosynkrasie von décadents, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen – und mit Erfolg. Ich lege Werth auf diese Definition» EH «Warum ich ein Schicksal bin» §7, KSA VI 373.*

³² Müller, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Philosophischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald*, Greifswald, 2004, p. 13.

³³ EH, KSA VI 374.

³⁴ EH p. 16 (KSA VI 258).

³⁵ EH p. 103 (KSA VI 345).

³⁶ EH p. 109 (KSA VI 352).

³⁷ EH p. 106 (KSA VI 349).

³⁸ AC p. 57 (KSA VI 199).

³⁹ Sobre eso ver también Cancik, Hubert - Cancik-Lindemaier, Hildegard, «Der “psychologische Typus des Erlösers” und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche», en Brändle, Rudolf – Stegemann, Ekkehard W. (eds.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, München, 1988, pp. 108-135.

Este Jesús, al que le queda el «amor como único, como *última* posibilidad de vida...»⁴⁰, de «una extremada capacidad de sufrimiento y excitación»⁴¹, aparece como un «gran simbolista»⁴², desde el que sólo una mala comprensión grotesca ha podido hacer al fundador de una religión y a un hombre-Dios que muere por los pecados del mundo. La crucifixión en la vida de Jesús es en sí un hecho contingente; sólo «la fatalidad»⁴³ de una nueva interpretación de esta muerte en la cruz por los discípulos, que no comprenden nada, y del autollamado apóstol Pablo, «le ha llevado a convertirse víctima propiciatoria»⁴⁴; sólo a través de esta nueva interpretación el «crucificado» ha venido al mundo, como haciendo las veces de su opuesto, Dioniso. Con el «tipo del redentor», que sólo se redime a sí mismo, es decir, inmunizado contra el dolor, en cuanto que él funda una nueva «práctica»⁴⁵, el «crucificado», esta divinización y justificación del sufrimiento sin sentido y negador de la vida, –insisto una vez más– sólo tienen en común el nombre histórico.

La contraposición con Dioniso es entonces la del Cristo que promulga la Iglesia, no la de Jesús de Nazaret, al que la anticristiana «*psicología del redentor*»⁴⁶ quita de las manos el proceso eclesial –no para establecer con ello una devoción de Jesús propia, radical protestante, sino para deslegitimar la autofundación del cristianismo. El Nietzsche tardío se interesa solo de vez en cuando por Jesús, en cuanto que este Jesús se deshace de un tipo especialmente notable de decadencia y de la superación de la decadencia, que se puede esgrimir como un arma contra el cristianismo y la moral. No se puede hablar de una identificación de Nietzsche con el tipo de redentor: cuando se dice en *El anticristo* que «una vida semejante», o sea, como la de Jesús, «todavía hoy esa vida es [...] posible, para ciertos hombres es incluso necesaria»⁴⁷, no será recomendada de ningún modo una vida así. Sólo quien está predispuesto patológicamente de modo semejante, encuentra en la 'práctica' de Jesús una estrategia adecuada para la superación de la existencia.

Finalmente se ha de señalar, para interpretar los pasajes aparentemente megalómanos en «¿Por qué soy un destino», que también el 'yo' que habla

⁴⁰ AC p 59 (KSA VI 201).

⁴¹ AC p. 58 (KSA VI 200).

⁴² AC p. 64 (KSA VI 206).

⁴³ AC, KSA VI 213.

⁴⁴ Ver también, «Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus», en Salaquarda, Jörg (ed.), *Nietzsche*, Darmstadt, ²1996, pp. 288-322.

⁴⁵ AC p. 65 (KSA VI 207).

⁴⁶ AC §28, p. 57 (KSA VI 198).

⁴⁷ AC §39, p. 69 (KSA VI 211).

aquí se ocupa de autorrelativizaciones, que prohíben una interpretación unidimensional: «pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo»⁴⁸. El 'yo' de *Ecce homo* y el 'nosotros' de *El anticristo*, igualmente, no tienen nada que ver con las manifestaciones personales de opinión del señor Nietzsche. Sino que se trata más bien en ambas obras de prosa de roles⁴⁹, que escenifican contraposiciones con una determinada intención estratégica, para llevar a cabo de ese modo ese proceso universal de la transvaloración de todos los valores, que constituye la 'gran política'. Pero mientras que el diagnóstico de la muerte de Dios sigue, en general, el antagonismo de Dioniso y el crucificado, apunta mucho más profundamente a la concreción histórica y política. Ahora es precisamente también un 'yo' y no una figura literaria el sujeto declarado del lema.

En un fragmento póstumo de principios del año 1888⁵⁰ se encuentra una confrontación detallada entre Dioniso y el crucificado⁵¹, que busca mostrar en el primero un «tipo *que redime* y acepta en sí mismo las contradicciones y los problemas de la existencia», «la afirmación religiosa de la vida, de la vida total no negada ni dividida en dos», mientras que el hombre cristiano niega «todavía el destino más feliz sobre la tierra»⁵². Entre Dioniso y el crucificado no se da una diferencia «respecto al martirio – sólo tiene otro sentido el mismo». Es interesante, cómo esta y otra nota que se encuentra inmediatamente después, la 14[91]⁵³, todavía no insisten de una manera clara en la diferencia entre Jesús, como «un tipo psicológico de redentor», y el crucificado de la fe cristiana. Aquí no se lleva a cabo la expropiación anticristiana del cristianismo en la sublime interpretación de Jesús.

Según el proyecto de una obra, «*La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de los valores*»⁵⁴, el segundo de un total de cuatro libros debería estar dedicado a la cuestión de «*por qué los valores contrarios siempre sucumben*»⁵⁵. Como «indicio histórico» de una «filosofía del *sí*», de una «religión del *sí*» se habla en el Renacimiento de la «religión pagana», reiterada bajo el lema «Dioniso contra el crucificado» (ibid). Pero las verdaderas causas

⁴⁸ EH p. 123 (KSA VI 365).

⁴⁹ Cf. Sommer, A. U., *Friedrich Nietzsche: «Der Antichrist»*, pp. 525s.

⁵⁰ KSA XIII 265-267: 14[89].

⁵¹ Ver también el análisis de Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988, pp. 291-296.

⁵² KSA XIII 266.

⁵³ KSA XIII 267s., se introduce en AC §§ 20ss.

⁵⁴ KSA XIII 320: 14[136].

⁵⁵ KSA XIII 321: 14[137].

para que sucumba la vida afirmativa son señaladas en la nota: los débiles y enfermos parecen haber sido en su mayoría aplastante simplemente más fuertes que los pocos sabios y fuertes por naturaleza. Aquí el bando del ‘nosotros’ que habla es por eso claro: «*nosotros tenemos un principio*, dar razón al único que hasta ahora sucumbió, y no darle razón al que venció hasta ahora: nosotros hemos reconocido al “mundo verdadero” como un “*mundo falso*” y a la moral como una *forma de inmoralidad*»⁵⁶.

Con esto hemos sometido a discusión todos los lugares de la obra de Nietzsche y de los fragmentos póstumos, en los que se acentúa de ese modo y se articula con estas palabras la contraposición «Dioniso contra el crucificado»⁵⁷; las notas de los fragmentos hacen que el antagonismo sea claramente concebido en primer lugar como un antagonismo *histórico*, que se tipifica de ideal, el cual se *actualiza y universaliza* en *Ecce homo*.

Tal actualización y universalización se pueden observar en las llamadas fichas de la locura, que Nietzsche dirige a diversos destinatarios en enero de 1889 y que firma alternativamente con «Dioniso» o «El crucificado»⁵⁸. Ahí no sólo están niveladas las diferencias históricas, sino que la contraposición sistemática aparece superada. En cuanto al contenido no hay diferencias reconocibles entre las cartas redactadas en nombre de Dioniso y las redactadas en nombre del crucificado, que sugieren respectivamente una u otra firma. Dioniso y el crucificado son intercambiables. En la voluntad de transvaloración de los últimos días del Nietzsche consciente, la contraposición más extrema de Dioniso y del crucificado se encuentra claramente orientada hacia una síntesis – en la figura entre tanto completamente estilizada de Friedrich Nietzsche.

3. CRÍTICA A LA RELIGIÓN Y CRÍTICA AL CRISTIANISMO

Una vez que hemos tratado de analizar las dos citas del título en su contexto, queremos ahora introducir algunas reflexiones más generales.

⁵⁶ KSA XIII 322: 14[137].

⁵⁷ Por lo demás valdría la pena investigar sobre la contraposición de ‘Dionios o el crucificado’ en la lectura de Nietzsche de los siete libros de Arnobius africano contra los paganos. Se inspira en la traducción latina y comentario de Franz Anton von Besnard, Landshut, 1842. Sobre el ejemplar que utiliza Nietzsche ver Campioni, G. - D’Iorio, P. - Fornari, M. C. - Fronterotta, F. - Orsucci, A., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin / New York, 2003, pp. 126s.; sobre el problema las indicaciones de Sommer, A. U., *Friedrich Nietzsche: «Der Antichrist»*, pp. 615s.

⁵⁸ KSB VIII 571-577.

Quizás éstas nos ayuden también a poner de relieve y a comprender las ideas de Nietzsche respecto a la religión en el horizonte más amplio de la historia de la filosofía, lo que diferencia la posición de Nietzsche de otros, incluso de los modelos más diversos de crítica a la religión. En el ámbito de la clásica interpretación de Nietzsche de Martin Heidegger⁵⁹, Karl Jasper⁶⁰ y especialmente de Karl Löwith⁶¹, cuyo libro *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, nos da una idea magistral del abandono de la filosofía de la trascendencia y de la teología a lo largo del siglo XIX⁶², no creo que las llamadas teorías principales de Nietzsche –el eterno retorno, el superhombre, la voluntad de poder– constituyan los puntos de aquello que distingue el pensamiento de Nietzsche de esos otros modelos. Estas pretendidas teorías principales son, a mi entender, en primera plano tubos de ensayo de una filosofía experimental, pero no formas de escribir estables, aquello que se piensa contra la tradición moral-cristiana.

La liquidación del cristianismo, fríamente considerada, parece ya estar implícita en el diagnóstico de Dios-ha-muerto. Esta liquidación estaría entonces implícita, si el diagnóstico se ajusta a la realidad. Ahora bien, sólo se afirma el diagnóstico –en primer lugar por terceros (el hombre loco, el diablo)–, sin embargo no se prueba que sea válido. Nietzsche se exime de la prueba de validez mediante un juego al escondite sugestivamente literario y ante todo a través de que él en la FW §125 deja que el hombre loco suponga este diagnóstico: su público es ya incrédulo, ha aceptado ya la hipótesis de la muerte de Dios como supuesto seguro y ahora tienen que ser esclarecidas sus dilatadas consecuencias. La sugestión de la validez del diagnóstico Dios-ha-muerto se consigue al considerar que sobre ella se funda un diagnóstico todavía más abrupto, es decir, el diagnóstico del colapso de toda la seguridad orientada moralmente y según una visión del mundo. Quien

⁵⁹ Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, ⁵1989; sobre nuestro problema especialmente Heidegger, M., «Nietzsches Wort “Gott ist tot”», en *Holzwege*, Frankfurt a. M., ⁷1994, pp.209-267.

⁶⁰ Jaspers, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, ²1947 (1937), sobre nuestro problema especialmente Jaspers, K., *Nietzsche und das Christentum*, Hameln o. J., 1946. Cf. sobre eso también Braun, Hans-Jürgen, «Karl Jaspers' Beziehung zu Nietzsche im Blickfeld der Destruktion des Christentums», *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), 358-381.

⁶¹ Löwith, K., *Sämtliche Schriften VI: Nietzsche*, Stuttgart, 1987, además «Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort “Gott ist tot”», en *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a. M., 1953, pp. 73-110.

⁶² Löwith, K., *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 4, pp. 1-490.

por eso profundiza en la comprobación de que el sistema moral que se basa en la aceptación de la existencia de Dios –precisamente la sombra de Dios según FW §108– persiste ostensiblemente, puede fácilmente argumentar, que la hipótesis de la muerte de Dios no sea ni demostrable ni plausible. A pesar de la implicación lógica de una liquidación del cristianismo con la muerte de Dios demostrada, entonces hace falta una crítica del cristianismo mientras sea imprescindible, cuando no se hace ni evidente ni plausible que la hipótesis de la muerte de Dios esté justificada.

Nietzsche es dolorosamente consciente de ese carácter imprescindible, en la medida de que él mismo se comprende como el transvalorador de todos los valores. Él tiene que unir su crítica a la moral con una crítica a cristianismo – ciertamente puede al final encauzar *toda* la transvaloración de los valores a través de la crítica al cristianismo: De la carta a Georg Brandes, del 20 de noviembre de 1888⁶³ y de la 26 de noviembre de 1888 a Paul Deussen⁶⁴, se infiere que Nietzsche finalmente en *El anticristo* lleva a su consumación toda la «transvaloración de todos los valores».

El Nietzsche tardío pone de manifiesto que no se puede estar conforme con una crítica abstracta de la religión al estilo de la Ilustración francesa o de Ludwig Feuerbach, sino que sólo se puede someter a la religión a una crítica eficaz históricamente concreta. Mientras que para Feuerbach, dentro de una tradición muy hegeliana, el cristianismo representa la religión ejemplar, en la que se puede llevar a cabo la reducción de la religión a antropología, los indicios en el Nietzsche tardío son completamente distintos. Sus estudios de historia de las religiones y de religiones comparadas deben mostrar, que el cristianismo representa un extravío moral de la historia de la humanidad. En el cristianismo se diviniza sólo al hombre enfermo y desvalido, mientras que las siglas de Dioniso representan la concepción de la vida, la religión de los fuertes y las alegrías de la vida. Desde la perspectiva de los transvaloradores el cristianismo es un experimento fallido, con cuyos graves efectos lucha todavía la humanidad, pero ésta trata de superarlos mediante un nuevo experimento dionisiaco. Así pues, el mismo Nietzsche ensalza de hecho a un fundador de religión⁶⁵.

⁶³ KSB VIII 482.

⁶⁴ KSB VIII 492 se ha de inferir que Nietzsche finalmente mantiene por acabada en *El anticristo* toda la «transvaloración de todos los valores».

⁶⁵ Cf. Pestalozzi, Karl, «Zarathustras prophetisches Reden im Kontext der Epoche», en Villwock, Peter (ed.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*. 20. *Silser Nietzsche-Kolloquium* 2000, Basel, 2001, pp. 189-206, y Peter, Niklaus, «“Gesicht und Räthsel” eines modernen Apokalyptikers?», en Villwock, P. (ed.), op. cit., pp. 35-42.

Al ocaso del cristianismo «*como dogma* a manos de su propia moral» debe seguir ahora el ocaso del cristianismo «*como moral*»⁶⁶. «En todos los demás lugares en que el espíritu trabaja hoy con rigor, con energías y con falsedades, se abstiene ahora en todos ellos del ideal por completo – la expresión popular de esa abstención es “ateísmo”: *descontada su voluntad de verdad*»⁶⁷. Precisamente este ideal de la verdad impide a Nietzsche comprometerse a afirmaciones con su prosa de roles, con su temor escéptico. La «única palabra» que «*tiene valor*» en el *Nuevo testamento*, según *El anticristo*, es una pregunta y procede del escéptico Pilatos⁶⁸. Es la siguiente: «¿Qué es la verdad?»⁶⁹. El ateísmo como dogma con la pretensión de una verdad a ser posible absoluta sería en sí una consideración filosófico-experimental casi tan sospechoso como el cristianismo dogmático.

4. ATEISMO Y ESCEPTICISMO EXPERIMENTAL

¿En qué medida la opción atea representa un ingrediente necesario para la filosofía experimental de Nietzsche, que parece ser un escepticismo experimental? Pero, ¿qué significa «escepticismo experimental» en Nietzsche?⁷⁰

«No nos dejemos inducir a error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza se *prueba* mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. [...] Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el *poder-mirar libremente, forma parte* de la fortaleza...»⁷¹

El conflicto de las opiniones, la diafonía escéptica y la isostenia no conducen en la empresa de la transvaloración nietzscheana, como en el pirronismo, a la parálisis de todos los movimientos de la acción y a la suspensión del

⁶⁶ GM III §27, p. 184 (KSA V 410).

⁶⁷ GM III §27, p. 182 (KSA V 409).

⁶⁸ Cf. Sommer, A. S., «Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der “Typus des Erlösers”», *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, 11 (2004), 75-86.

⁶⁹ AC §46, p. 82 (KSA VI 225).

⁷⁰ Continúo aquí mis explicaciones: Sommer, A. U., *Was (er)schafft die Umwertung aller Werte?*

⁷¹ AC §54, p. 93 (KSA VI 236).

juicio⁷² Más bien se articula aquí al menos a la propia autocomprensión según un escepticismo combativo y experimental, cuya fuerza no consiste en propagar lo estable, nuevos valores fijos, sino en generar valores en un proceso continuo y en volverlos a poner a disposición. Si Nietzsche reprocha a la moral convencional restringir el poder de desplegarse por sí mismo al hombre, entonces la nueva moral no puede consistir precisamente en ordenar restricciones. Todo lo más, el acto creador debería, por decirlo así, imponerse a sí mismo restricciones privadas, que le posibiliten su crear individual. La condición general escéptica libera sólo el obrar – el escepticismo es entonces una filosofía experimental creadora. En la creación de sí mismo y del mundo.

El escepticismo, tal y como aparece en la sección 54 citada de *El anticristo*, lleva a cabo un ajuste de cuentas con lo tradicional y lo dado – el escepticismo es su destrucción. En eso es el escepticismo anticristiano, el ejecutor de esa sabiduría asesina conseguida ya en *Zaratustra*: «Nada es verdad, todo está permitido»⁷³. Esta solución aparece por eso susceptible de autodestrucciones paradójicas, la afirmación «nada es verdadero» vuelve a ser una afirmación dogmática con una pretensión de verdad, que no puede sostenerse *sensu stricto*, sin falsificarse a sí misma. El escéptico consecuente no puede saber que nada es verdadero – él por eso se esforzará en eliminar completamente el criterio metafísico de la verdad y todo lo más preguntar todavía por la utilidad de la vida individual. Con ello el escéptico vuelve a llegar más o menos allí donde también el joven Nietzsche estuvo, el cual no dejaría de interpretar sin duda la vida misma como un proceso creador que se potencia y se excede a sí mismo. «La gran chupadora de sangre, la araña del escepticismo»⁷⁴ puede ser también peligrosa para esta vida según la valoración tardía de Nietzsche, de tal manera que en él la llamada a un escepticismo de los fuertes, «hombres de experimentos»⁷⁵, allane el camino de nuevo a los filósofos del futuro. Con ello el escepticismo mismo ha ido a parar a un contexto de instrumentalización. Su tarea es activar contra la moral tradicional el potencial de la afirmación de la vida del hombre.

⁷² Sobre Nietzsche y el escepticismo, ver Bett, Richard, «Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82 (2000), 62-86; Sommer, A. U., «Nihilism and Skepticism in Nietzsche», así como *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»*, pp. 524-540 y ss.

⁷³ ZA IV «La sombra», p. 364 (KSA IV 440); GM III §24, p. 173 (KSA V 399) y en los fragmentos tardíos.

⁷⁴ MBM §209, p. 151 (KSA V 141).

⁷⁵ MBM §210, p. 153 (KSA V 142).

Entonces, el ateísmo se puede fácilmente asociar al hábito escéptico. Tampoco él es en Nietzsche un fin en sí mismo, sino un medio para una autoemancipación inmoralista. Otro medio semejante puede representar también de la misma manera la religión dionisiaca, con la que Nietzsche o sus ficciones literarias simpatizan en ciertos lugares. En ambos casos el dogmatismo no es conveniente. Para el Nietzsche tardío son importantes las concreciones: no ateísmo abstracto, sino tomas de posición concretas, a causa de la autoemancipación experimental. Por lo tanto, el ateísmo no es necesario, sin embargo es un ingrediente fáctico del escepticismo experimental de Nietzsche. Con lo cual la filosofía de Nietzsche –desgraciadamente quizás–, no termina de ninguna manera en escepticismo.

traducción de Luis Enrique De Santiago Guervós
Universidad de Málaga